
المنظومة
ALMANDUMAH

بين الحصيلة والتاريخ

الفكر الفلسفي في مغرب ما بعد الاستقلال

نبيل فازيو
باحث في الفلسفة

لم يعد التفكير في مسألة الفكر الفلسفي في المغرب في جملة الأمور التي تحتاج إلى تبرير، خاصةً بعد الوقفات التأملية الكثيرة والمتعاقبة التي جعلها هذا الفكر مناسبة لتقييم تطوره وتقويم مساره (1). وبغض النظر عن الصعوبات التي ما انفك يطرحها سؤال ماهية الفلسفة على الممارسة الفلسفية في المغرب (2) والعالم العربي عامة (3)، فإن الحديث اليوم عن إنتاج فلسفي مغربي غدا كنايةً عن مجمل الانتاج النظري والمباحث والأطروحات التيً أنتجت في حقل الفلسفة (4) وتاريخ الأفكار عموماً. الأمر الذي أضفى على تلك الممارسة نوعاً من التعددية والتنوع والغزارة، أسعفها بتغطية جوانب كثيرةٍ من الإنتاج الفكري المعاصر. مما يعني أنه بات تحت تصرف الباحث في هذا الفكرِ تراكمٌ معرفيٌّ من شأنه أن يقدم له رؤيةً

(1) من بين تلك المناسبات التي تم فيها تقييم حصيلة الفكر الفلسفي في المغرب، يمكن أن نشير، على سبيل المثال لا الحصر، إلى أعمال ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1993. وأنظر كذلك، العدد 23 من مجلة أوراق فلسفية، والذي حمل عنوان: الفلسفة المغربية المعاصرة اليوم، القاهرة، 2009. إذ جاء نشر هذا العدد مباشرة بعد صدور أعمال ندوة «رهانات الفلسفة العربية المعاصرة»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2009.

(2) من ينظر إلى الفلسفة كإبداع مثلا، يسهل عليه أن ينفي وجود فكر فلسفي في الإنتاج النظري الذي قدمه الوعي المغربي منذ الاستقلال إلى اليوم. غير أن من ينظر إلى الفلسفة كوعي قلق بالراهن وبالزمن، يمكنه أن يلمس في كثير من النصوص حسا فلسفيا لا يمكن إنكاره. هكذا يجد الباحث في الفكر الفلسفي المغربي نفسه أمام صعوبة تحديد ماهية الممارسة الفلسفية، إذ يحدد فهمه لها حتماً تعامله مع موضوع الدراسة.

(3) سبق لكمال عبد اللطيف أن نبه إلى هذه الصعوبة في كتابه: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، بيروت، دار الطليعة، 1994.

(4) أوظف هنا مفهوم الحقل الفلسفي بالمعنى الذي حدده عالم الاجتماع الفرنسي له باعتباره حقلا غير منفصل عن المحددات السياسية والثقافية المؤطرة له، إذ لا يمكن فصل الفكر الفلسفي في المغرب، عن شروط إنتاجه التاريخية والسياسية التي أينع فيها، وهو ما يتدى بوضوح في حضور الهاجس الثالثي في فكر فيلسوف كمحمد عزيز الحبابي، أو هاجس التقدم عند عبد الله العروي. أنظر في شأن هذا المفهوم:
Pierre Bourdieu, *l'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Editions de Minuit, 1988, p. 10.

عامةً عن حصيلة الفكر الفلسفي منذ الاستقلال إلى اليوم. بيد أن هذا التراكم نفسه ما فتئ يطرح أمامنا صعوبة التعامل معه كمادة يتقاطع فيها التاريخي والمعرفي، وهو السؤال الذي عادة ما يستوقف كل من يجْتَرِئُ على التأريخ للفلسفة وحقبها الكبرى. لقد جرت عادة الباحثين في تاريخ الفلسفة في المغرب المعاصر على النظر إليه كمسلسلٍ من التراكم الذي ينهل من حقول فكرية متعددة، لكنه يجيب في نظرهم عن إشكاليةٍ رئيسةٍ تمثلت في معضلة التأخر التاريخي وعلاقته الجدلية بسؤال النهضة والحداثة، وما يتناسل منها من إشكالاتٍ فكريةٍ، من قبيل مسألة التراث والهوية والخصوصية والكونية. ولعل ما يلفت الانتباه في مناولة الفلسفة المغربية لهذه القضايا استدعاؤها لمرجعياتٍ فكرية متنوعة وبذلها لجهدٍ نظري في سبيل أقلمتها وإعمالها في فهم الراهن، الأمر الذي جعل ذلك الاستدعاء يمر بمرحلة الشرح والتبسيط أولاً، ثم بمرحلةٍ ثانيةٍ يمكن وصفها بأنها مرحلة التركيب الفلسفي التي عبرت عن نفسها على نحوٍ رفيعٍ في أعمال العروي. كما أن استدعاء المرجعية في الفلسفة المغربية لم ينحصر على منظومات فكرية «فلسفية» «خالصة»، بل وجدنا مفكرينا يضفون على الممارسة الفلسفية طابعاً من الشمولية والتعدد، نجم عن انفتاحهم على مباحث فلسفية وفكرية متنوعة، فكان من المنتظر أن تتجاور في متن بعضهم مفاهيم التحليل النفسي والإبستيمولوجيا التكوينية والتحليل اللغوي... ولعل السبب في ذلك طبيعةُ الأسئلة التي كان على فلاسفة المغرب مجابهتها منذ لحظة الاستقلال، وهي أسئلة عبرت عن وعيٍ قلقٍ بالوضعية التاريخية التي عاشها المغرب والعالم العربي غب لحظة الاستقلال. كيف تعامل الفكر الفلسفي مع إعضالات راهنه وشرطه التاريخي؟ وبأي معنى يمكن الحديث عن فلسفة مغربية؟ وما الآفاق الفكرية التي فتحها الفكر الفلسفي أمام الوعي المغربي المعاصر؟

○ محمد عزيز الحبابي : رهان الفلسفة كخروج من التخلف.

«عندما سيشرع العالم الثالث في تصور نقطة ارتكازه، ويحسن اختيار النماذج ووقت اتخاذ القرار الأساسي، سيغامر مغامرة إنقاذ، ويرغم مصيره على تغيير علامات السلب بعلامات الإيجاب. أليست الثوابت وأنواع الإصلاح والاكتشافات والاختراعات، في بدايتها، مغامرات جريئة وإيثوبيات تفرض على التاريخ أن يسرع في خطواته». مَن يمعن النظر في هذه الفكرة يدرك أنها تنضح بالاهتمام بسؤال التأخر التاريخي وبالرغبة في بلورة فهم معقول له، كما لسبل الخروج من خندقه

الضيق. وبالفعل، فإن الحبابي كان في طلائع النخبة المغربية التي خامرها وعيٌ قلقٌ بوضعية الانتماء إلى العالم الثالث الذي خرج منهكا من محنة الاستعمار، ووجد نفسه مثقلا برهان التقدم في الآن ذاته الذي فرضت عليه أسئلة الذات والتاريخية نفسها. ولعل المهتمين بمتنه الفلسفي يدركون أنه رام التأسيس لفلسفة تراهن على بلورة تصور مستقبلي للخروج من أزمة التأخر التاريخي (التخلف حسب تعبيره) يقوم على استثمار مكتسبات الفلسفة الشخصانية التي لم يكن فقط من بين شارحيها، بل كان من بين أعلامها كذلك. الأمر الذي أهله إلى شق دربٍ جديدة أمام تلك الفلسفة من خلال الزج بها في أفق حضاري جديد. وهنا تحديدًا حيث يمكن للباحث أن يلتمس بعض ملامح «الأصالة» في فكر الحبابي؛ إذ لم يكتف فقط بالكلام عن الشخصانية في عالم يعاني من التخلف، بل إنه تكلم وفكر بالشخصانية في أزمة ذلك العالم. هكذا يمكن أن نتفهم مثلاً الدلالات البعيدة التي حملتها محاولة الحبابي الرامية إلى المواءمة بين الشخصانية والإسلام؛ إذ سواء اعتبرنا أن الرجل ينطلق من الإسلام ليؤسس الشخصانية، أو أنه ينطلق من هذه الأخيرة للتفكير في الهوية الإسلامية، فإن الثابت في نهاية المطاف أننا أمام وعي بالحاجة إلى إنجاز مواءمة بين الذات والقيم الإنسانية الحديثة، من طريق التنقيبٍ في أساس الهوية الإسلامية (القرآن خاصة) عن جراثيم التأسيس لفكرة الشخص (5) التي تعتبر جوهر الفلسفة الشخصانية.

اقتضى ذلك من الحبابي ضخَ جملة من المفاهيم المستقدمة من مجال الفلسفة الشخصانية في فهم التجربة الوجودية التي يؤسس لها القرآن، من قبيل مفهوم الشخص وتفتح الأنا ومفهوم الحرية. كما أن تلك المواءمة سرعان ما أفرزت تأرجح الفيلسوف بين الاختيار العقلاني الصارم والاختيارات المقابلة له (6)، الأمر الذي عجل بطرح سؤال الفاعلية والاجرائية على مثل هذا الاختيار. ومهما يكن من أمر، فإن الثابت أن لحظة الحبابي كانت تعبيراً عن لحظة «التأسيس» للقول الفلسفي (7) إذ فتحت أمام الوعي المغربي مجال التعرف على قدرة الفكر الفلسفي على أن يكون أداة إفادةٍ ومكمن استفادةٍ في عقلِ الراهن وفض شفراته. وهي بذلك بقيت حبلى

(5) محمد عزيز الحبابي، الشخصانية الإسلامية، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، [د، ت]، ص. 36.

(6) الرباط الذي يجمع بين المؤمن وربه رباط «وجودي» إن صح هذا التعبير، قبل أن يكون «رباطاً عقلانيا ومعقولاً»، المصدر نفسه، ص. 39.

(7) M. A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, Paris, l'Harmattan, 1988, p. 11.

بكل التناقضات التي غالباً ما اتصفت بها لحظات التأسيس في تاريخ الفلسفة. وقد جهد النقاد في بيان مظاهر هذه التناقضات، إذ منهم من رفض الاعتراف لهذه الفلسفة بهويتها العربية، فأحجم عن التفكير فيها رأساً، ومنهم من وجد في شخصانية الحبابي العلامة فارقة على الانتقائية والهامشية التي تنخر كيان الفكر الفلسفي العربي المعاصر، ومنهم من حاول التنقيب عن بعض ملامح الأصالة التي تتسم بها هذه الفلسفة في إبراز قدرة صاحبها على تكييف منظومة فكرية غريبة مع واقع تبدو غريبة عنه، بل إن بعضهم ذهب إلى حدود الاعتراف للحبابي بسبق فلسفي في إبداع فلسفة تستجيب لمقتضيات العالم الثالث ومقتضياته التاريخيةً والثقافيًة، هذا دون أن ننسى ذهاب البعض إلى تصنيف تلك الفلسفة ضمن خانة الوجودية والمثالية، الخ. ولعل ما يمكن أن نستشفه من هذا المد والجزر في الاعتراف بأصالة فلسفة الحبابي، هو أنها استطاعت خلق رجة في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر كان لها نصيبها من فضل التأسيس لوجود الفلسفة كوعيٍ قلقٍ بالراهن وسعي جاد وراء مجاوزته.

○ **الفلسفة ورهانات الوعي التاريخي في فكر العروي.** سيكون على الباحث في فكر عبد الله العروي أن يجبه، أولاً، إعضال مشروعية تصنيف أعماله ضمن خانة الفكر الفلسفي، وهي صعوبة كثف من حدتها أن الرجل لم يتردد في مناسبات كثيرة في انتقاد الفلسفة وجرها لمحكمة التاريخ، إذ عمل على صهر أسئلتها في مجرى التاريخ الذي يعتبر في حسبانه، وهو التاريخاني المذهب، المقام الأمثل للتفكير في القضايا التي ما فتئت تستوقف الفكر العربي الحديث. لذلك لم يكن صدفة أن يصرح العروي بأن التفلسف «في بلدنا هذا، وفي زمننا هذا» أمر غير ممكن، وأن السبب في ذلك «هو تعارض الفلسفة بشيء اسمه التاريخ» (8). بل إن موقف العروي من الفلسفة سيغدو أكثر وضوحاً عقب مقارنته بموقف علم الكلام والثيولوجيا والتاريخ، إذ بدا «الفيلسوف – بالنسبة إليه – متطفلا بطبعه. فيتكلم (بدعوى التنظير) باسم الفنان أو السياسي أو الباحث أو رجل الدين» (9)، مما يعني أننا أمام موقف يسائل الفلسفة من حيث الوظيفة التي يمكن أن تؤديها في لحظة تاريخية حرجةً كتلك التي شرطت تفكير العروي، مادام أن «الفيلسوفَ

---

(8) عبد الله العروي، تاريخ الفلسفة أم فلسفة التاريخ، ضمن أعمال ندوة «الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر»، مرجع سابق، ص. 27.

(9) عبد الله العروي، السنة والإصلاح، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2008، ص. 19.

فيلسوفٌ لا بفكره وموقفه أو أسلوبه فقط، بل بالمجتمع الذي يحيط به والزمن الذي يعيش فيه» (10). لذلك يمكن أن نتفهم تشديد العروي على ضرورة النظر إلى أسئلة الفلسفة من زاوية التاريخ، حينها سيبدو للمؤرخ المحترف «أن الفيلسوف متكلم أمته والمتكلم فيلسوف جماعته وحقبته» (11). أما السبب في ذلك فمرده إلى أن بقاء الفلسفة على قيد الحياة رهين، بالنسبة إلى مفكرنا، بقصور العلم التجريبي عن حل المعضلات التي ما تزال الفلسفة تتطفل عليها (12).

لعله من الغني عن البيان القول إننا أمام مفكر يعلن ارتيابه من التموقع في خانة الفلسفة، بل ولا يتحرج في الإعلان عن إيثاره موقعَ المؤرخ، لذلك لن يجد البعض كبير صعوبة في الاعتراض على ضم العروي إلى خانة الفكر الفلسفي في المغرب، خاصة وأن الرجل ولج حقل هذا الفكر من مجال التاريخ الذي كان له فيه كبير إسهام، إن على مستوى التنظير والتأصيل (13)، أو على مستوى الممارسة التاريخية التي توجت بكتبه المرجعية في تاريخ المغرب (14)، ولم يسهم في تطوير القول الفلسفي إلا في مضمار التأصيل لمشروع فكري ينهل من مرجعيات التاريخ (15). بيد أن مثل هذا الاعتراض سرعان ما يرتفع بمجرد قراءة متن هذا المفكر في ضوء الإشكاليات الفكرية التي استبدت بفكره أولاً، ثم في ضوء الترسانة المفاهيمية التي ما فتئ يعملها في تحليل تلك الإشكاليات ثانياً. وبيانه أن المنطلق في المسار الفكري الذي شقه العروي كان إشكالية التأخر التاريخي التي ظلت حاضرةً في فكر سابقيه ومجايليه من المفكرين المغاربة والعرب (16)، فكان عليه أن يُساحِل مجال الفلسفة،

---

(10) المصدر نفسه، ص. 30.

(11) المصدر نفسه، ص. 31.

(12) المصدر نفسه، ص. 34.

(13) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، بيروت، المركز الثقافي العربي.

(14) نشير هنا إلى الأعمال التالية: مجمل تاريخ المغرب، (في ثلاثة أجزاء)، بيروت، المركز الثقافي العربي، Les origines sociales et cultures.

(15) رغم حضور المرجعيات الفلسفية على نحو ملفت للنظر في متن العروي، فإنه لم يعقد مصنفا يختص بالنظر في قضية فلسفية معينة، على منوال ما نجده عند الحبابي الذي كتب في الشخصانية، والجابري الذي كتب بغزارة في الفلسفة الإسلامية، نحن والتراث، أو طه عبد الرحمان الذي كتب في المفهوم وسؤال الترجمة وعلاقة اللغة بالفلسفة. وتجدر الإشارة إلى أن العروي كان قد وعد، إبان كتابة العرب والفكر التاريخي، بتخصيص مصنف للتعريف بالتاريخانية، غير أنه لم ينجز ذلك لحد الآن.

(16) كمال عبد اللطيف، الفكر الفلسفي في المغرب: قراءة في أعمال العروي والجابري، البيضاء، إفريقيا الشرق، 2003. ص. 21-22.

بحكم سهمها في تحليل مسألة التأخر التاريخي (17)، وأن يشاركها هَم النظر في هذه الإشكالية. صحيح أنه قرأ إشكالية التأخر التاريخي بما تحصل عنده من عصارة السجال الإيديولوجي المستعِر آنذاك، فغاب عن كتاب الإيديولوجيا العربية المعاصرة، مثلا، استدعاءٌ مفصلٌ لَمرجعيات الفكر الفلسفي الكلاسيكية، بيد أن النفس التجريدي الذي قارب به العروي تلك الإشكالية، والقوة التركيبية الرفيعة التي انتظمت مرافعاته ضد ممثلي الإيديولوجيا العربية، وكذا المفاهيم الفلسفية التي ضخها في استشكَال قضايا هذه الإيديولوجيا، وتوظيفه لبعض المرجعيات الفلسفية التي بدت له على قدرٍ كبيرٍ من الأهمية حينها، الخ (18)، كل ذلك يأذن لنا بضم هذا المثقف إلى خانة الفكرٍ الفلسفي. فالعروي أطل على إشكالية عصره من زاوية المؤرخ المقتنع بجدوى اختياره التاريخاني القائم على فرضية وحدة التاريخ الإنساني، فتبدت له في صورة تأخر تاريخي يعانيه العالم العربي، وكان عليه أن يجهد لبلورة تصورٍ يسعفنا بتحقيق استيعابٍ لمكتسبات التاريخ الكوني باعتباره «المتاح للبشرية جمعاًء» (19)، في الآن ذاته الذيٍ كان فيه ملزما ببيان ملامح القطيعة التي حدثت بين التراث العربي الإسلامي والآفاق الكبيرة التي فتحها العقل الغربي. ألقى ذلك بظلاله على تعامل العروي مع المرجعيات الفلسفية التي وظفها في مشروعه الفكري، إذ سرعان ما سيتنقل بها من مستوى الشرح والتبسيط الذي مارسه الحبابي على الفلسفة الغربية، إلى مستوى المحاورة الخلاقة التي تنظر إلى المنظومات الفكرية في ضوء مشروع فكري متكامل (20).

هكذا يمكن القول إن فكر العروي عبر عن الحاجة إلى تكوين وعي تاريخي مزدوج؛ فهو أولًا وعي بمحدودية التجربة الذاتية التي يمثل لها التراث؛ إذ أن الثورة الثقافية التي دعا مفكرنا إلى إنجازها، خاصة في بداية مشروعه الفكري، كانت تعني، في حيزٍ كبيرٍ منها، الوعي بالمسافة الزمنية السلبية التي باتت تفصلنا عن قارة التراث (21)، وذلك من أجل ضخ وعيٍ حديثٍ في شرايين الثقافة العربية،

---

(17) على الأقل بالنظر إلى من انتمى إلى حقل الفلسفة من المفكرين، كالحبابي والجابري، وطه عبد الرحمان فيما بعد.

(18) نخص بالذكر هنا المرجعية الماركسية والهيجلية.

(19) عبد الله العروي، مفهوم العقل، البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1997، ص. 16.

(20) كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص. 119.

(21) المصدر نفسه، ص. 10.

الأمر الذي جعل تصور العروي لتلك الثورة يتسم برهانه على دور المثقف (22). وهو ثانيا وعيٌ بالحاجة إلى استيعاب مكتسبات العقل الغربي الحديث باعتباره تجلياً للكونية التي لا يمكن للانبعاث الحضاري أن يتحقق خارجها، وخاصة ما تعلق منه بمكتسباته الليبرالية حتى وإن تم ذلك تحت غطاء ماركسي تقتضيه المرحلة التاريخية التي كان العالم العربي يعيشها في ذلك الإبان. شكلت عملية الاستيعاب تلك جوهر الاختيار التاريخاني الذي ظل العروي متمسكاً به، كما عبرت عن أصالة فلسفية عز نظيرها في الفكر العربي المعاصر؛ إذ منها نهل رؤيته التاريخية التي سرعان ما حملته على إعادة النظر في الكثير من المفاهيم والقناعات التي رسخت في الوعي العربي؛ فوجدناه يعيد التفكير في مفاهيم من قبيل مفهوم الحرية والهوية والثقافة والعقل والدولة والأمة والتاريخ، الخ، وذلك بأن ضخ في فهمنا لها نَفساً تاريخياً (تاريخانياً؟) كانت الغاية منه إظهار الحاجة إلى فهمها، بما هي مفاتيح مركزية للحداثة، في ضوء المتاح للبشرية جمعاء.

○ **الجابري والفلسفة بما هي نقد للعقل العربي.** انتبه الجابري، منذ كتاباته الأولى، إلى المكانة الحساسة التي تتبوأها إشكالية النهضة والحداثة في الفكر العربي المعاصر، وكان عليه أن يخوض، هو الآخر، سجالاً ضد ممثلي هذا الفكر كانت الغايةُ منه بيانَ ملامح الضعف التي تعتور الخطاب العربي المعاصر في كثير من مستوياته وتجلياته. وقد عبر كتابه التأسيسي في هذا الباب؛ **الخطاب العربي المعاصر** عن وعيه بضرورة إخضاع مختلف تلك الخطابات، وكذا العقل الذي أنتجها، للنقد قبل الشروع في أي تفكير في النهضة أو الثورة أو الحداثة (23). الأمر الذي زج قسراً بمشروع الجابري في أفق القراءة النقدية التي أعملها في كل

---

(22) «إن صلاح حالنا مرتبط بصلاح حال مثقفينا»، عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة أحمد عيتاني، بيروت، دار الحقيقة، 1970، ص. 22.

(23) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، 1999، ص. 9. يمثل هذا الكتاب لحظة التأسيس في المشروع النقدي للجابري، وهو يذكرنا، من حيث نفسه النقدي والسجالي، بكتاب الإيديولوجيا العربية المعاصرة الذي شكل منطلق مشروع العروي، فالمفكران معا كانا في حاجة إلى نقد الخطاب العربي المعاصر قبل البدء في التأسيس لتصورهما للحداثة، مع وجود فارق كبير بينهما؛ ففيما انصرف العروي إلى تغليب البعد الإيديولوجي في خلخلته للخطاب العربي المعاصر، ارتأى الجابري التعامل مع كل خطاب في خصوصيته؛ بيد أن النتيجة التي انتهى إليها كل واحد منهما تكاد أن تكون واحدة؛ اعتراف بالقصور والهامشية والانتقائية التي تعرقل الوعي العربي.

القضايا التي فكر فيها؛ ولعل المهتمين بمتنه يدركون مقدار حرصه على بيان الروح الإيجابية التي ظل يصدر عنها في ممارسته للنقد (24)، إذ كان هذا الأخير (25) بالنسبة إليه أساس عملية بناءٍ وتأسيسٍ لمشروع النهضة الذي لابد وأن يمر من طريق نقد العقل بما هو آلية تحدد رؤيتنا إلى الوجود. لذلك لا يمكن للنقد أن يتم في نظره إلا بما هو عملية وصلٍ وفصلٍ مع الإعضالات التي ما تزال تجبه اشتغال العقل العربي، مادامت مجاوزتها تقتضي، في نظره، التفكيرَ فيها والاتصال بها. هكذا وجدناه شديدَ الاتصالِ بالخطاب العربي الحديث والمعاصر قصد إلقاء نظرةٍ «تشخيصيةٍ» عليه تكشف عن عيوبه وتناقضاته ومحدوديته (26)، قبل أن ينهج الطريقة نفسها مع القراءات التراثية التي وجد فيها علامة فارقة على اللاتاريخية والافتقار إلى الموضوعية التي ما فتئنا نتعامل بها مع تراثنا (27).

يعني هذا القول أنه لا يمكن فصل أزمة الفكر العربي الحديث والمعاصر عن أزمة قراءته للتراث (28) التي ظلت قراءةً متعاليةً عن الزمن والتاريخ. فعندما يدعو الجابري إلى ضرورة التفكير في الكيفية التي ننظر بها إلى التراث قبل التفكير فيه هو كموضوع لأنه يقصد إلى جر تصورنا للتراث إلى محكمة النقد؛ ولعل هذا هو ما قصد إليه فيلسوفنا بإعماله مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية في التعامل مع التراث، إذ ليست الغاية من تلك القطيعة الانفصال عن التراث بقدر ما تتعلق بالقطع مع فهمٍ تراثيٍ للتراث على حد تعبيره، وإبداله بفهمٍ جديدٍ يحولنا «من كائنات

---

(24) «مشروعنا هادف إذن، فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو مميت أو متخشب في كياننا العقلي، وإرثنا الثقافي، والهدف : فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها، وتعيد فينا زرعها..ولعلها تفعل ذلك قريباً». محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي: نقد العقل العربي، الجزء الأول، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 1991، ص.7-8.

(25) سبق لنور الدين أفاية أن أشار إلى الغموض الذي يكتنف مفهوم النقد عند الجابري، فتارة «يتداخل هذا النقد مع القراءة التشخيصية، وأحياناً يدل على استراتيجة تهدف إلى تأزيم الثقافة العربية من خلال الكشف عن منطقها ومكوناتها التأسيسية»، محمد عابد الجابري، مواقف، العدد 19، شتنبر 2003، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، ص. 89.

(26) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص. 12.

(27) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، 1993. ص. 16.

(28) «الفكر العربي الحديث والمعاصر هو في مجمله فكر لاتاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي وتقدسه وتستمد منه «الحلول» الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل»، الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص. 19.

تراثية إلى كائنات لها تراث» (29). لا غرابة إذن أن يجهد الجابري في استحضار التراث في كل أعماله، ولا غرابة كذلك أن تكون ثمرة جَهْدِه النظري فتح قارة التراث على مصراعيها أمام الممارسة الفلسفية في المغرب، وذلك بعد أن نظر إلى التراث من زاوية مشروعه النقدي، فلم يتردد في وصف تفكيكه له بالقراءة الإبستيمولوجية. وقد أتى كتاب نحن والتراث ليعبر عن تصور الجابري لسبل إنجاز مثل هذه القراءة التي جاءت مدججةً، إن لم نقل مثقلةً، بعدة مفاهيمية ومنهجية تقاطعت فيها مرجعياتٌ نظريةٌ متعددةٌ ومختلفةٌ، فرضت على الجابري في أحيانٍ كثيرةٍ العملَ على تبيئتها مع موضوع اشتغاله (30). هذا قبل أن تتشكل لديه القناعة، بشكلٍ تدريجي، بضرورة إنجاز مشروع كبير في نقد العقل العربي في مختلف تجلياته ومستوياته النظرية والسياسية والأخلاقية. إن فهم الجهد النظري الفريد الذي تنضح به رباعية نقد العقل العربي لا يمكنه أن يتم بمعزل عن الرؤية التي تضمنها كتاب نحن والتراث، إذ يمثل ذلك النقد محاولةً لخلخلة التراث واستيعاب العقل المنتج له من أجل الوقوف عند محدوديته وآفاقه الممكنة. لذلك كان على الجابري أن يتعامل مع العقل العالم المنتج للمعرفة في الثقافة العربية، أما العقل بمعناه الأنثروبولوجي الذي يمتد لَيشمل مساحات من اللامفكر فيه والشفهي والمنسي، فتلك أمور لم يقحمها الجابري ضمن نقده للعقل (31).

انصرف اهتمام الجابري في مشروع نقد العقل العربي إلى تحليل مستويين رئيسين؛ أولهما مستوى العقل النظري المنتج للمعرفة، وثانيهما مستوى العقل العملي بشقيه السياسي والأخلاقي. أما عدته في ذلك فتمثلت في الوقوف عند المحددات والبنى المكونة لهذا العقل؛ هكذا كان عليه أن يميز في العقل النظري بين لحظتي التكوين ولحظة البنية، وذلك بعد رصد مكونات هذا العقل التي حصرها في قطاعات ثلاثة: البيان والبرهان والعرفان. كما كان عليه أن يميز في تشكل العقل السياسي بين محددات ثلاثة: العقيدة والقبيلة والغنيمة، الخ. وقد تم ذلك في ضوء تغليب وإظهار للعامل السياسي في تكوين العقل واشتغاله صادراً عن قناعته الراسخة بالعلاقة المتينة بين الإيديولوجي والمعرفي في الثقافة العربية.

---

(29) المصدر نفسه، ص. 21.

(30) لا نعرض هنا للصعوبات التي ظلت تستوقف توظيف تلك المفاهيم في مجال الدراسات التراثية، وخاصة ما تعلق منها بإجرائية التبيئة وتجاور الأطر المرجعية التي صدر عنها الباحث.

(31) كان أركون من أوائل من نبهوا إلى الحاجة إلى تعميم مفهوم العقل على مختلف مجالات الثقافة العربية، وقد حمله ذلك على إضفاء بعد أنثروبولوجي للعقل. أما الجابري فإنه يتعامل مع الثقافة العالمة.

اتسمت رباعية نقد العقل العربي بطابعٍ موسوعي فريد حمل البعض على وصفها بأنها موسوعة في التراث العربي عز نظيرها (32). كما أن صاحبها أبانَ عن قدرة فريدة على إخضاع نصوص التراث للرؤية النقدية التي تحرك مشروعه، فكان من الطبيعي أن يمارس قدراً من العنف المنهجي على تلك النصوص لجعلها في خدمة رؤيته تلك؛ إذ لا يجب أن نذهل على أن غايته لم تكن تنحصر في ذلك العرض والتحليل المفصلين لنصوص التراث التي يزخر بها متنه، بل إنه رام إخضاع التراث للنقد، لا من أجل بيان إمكانياته بل من أجل رصد حدوده وثغراته. هكذا إستطاع الجابري، وعلى امتداد عقود من الاشتغال على التراث، تدريب الثقافة العربية على طريقة جديدة في التعامل مع التراث، كما استطاعت أعماله أن تخلق رجةً غير مسبوقة أدرك معها الباحثون أن الفكر العربي قد بلغ مع الجابري نقطة اللارجوع. وقد تبدى ذلك على نحوٍ أوضح عندما قرر طرق باب الدراسات القرآنية بأن عرج، في خواتم أعماله، على التأليف في «تاريخ القرآن» (33). صحيح أن كتابه **العمدة في هذا الباب**، مدخل إلى القرآن الكريم، لم يكن المناسبة الأولى التي يقف فيها عند إشكالية جمع القرآن أو تفسيره وكيفية نزوله، إذ إن كثيرا مما ورد فيه سبق وأن تناوله في العقل السياسي العربي. بيد أن أهمية ذلك المصنف تجلت، في ما أعتقد، في ردود الفعل التي أثارها صدوره. فبمقدار ما اتسمت الردود تلك بقدر كبير من العنف والإعراض عن التفهم، فإنها نبهت الوعي العربي إلى أن الجابري وضع يده على مسألة ما تزال في حاجة إلى إعمال الكثير من النقد من أجل تحريرها من قبضة القراءات الأورثدكسية.

○ **طه عبد الرحمان ورهان الاستقلال الفلسفي.** يمكن القول بصفة عامة، إن المشروع الأعم لطه عبد الرحمان يكمن في ما يلي؛ تطعيم العقل الفلسفي العربي بالقدرة على الإبداع. ليس المقصود بالإبداع في مقامنا هذا إنتاج مقولات فلسفية يضارع بها هذا العقل تلك التي أنتجها الفلاسفة العرب في الماضي، مادام أن هؤلاء لم يرقوا هم كذلك، في نظر هذا الفيلسوف، إلى مستوى الإبداع الفلسفي الحقيقي. ولعل العلامة الفارقة على ذلك تبعيتهم لمرجعيات فلسفية برانية مثلت

---

(32) وذلك على منوال ما نجده في موسوعة أحمد أمين.

(33) نقصد بذلك مجال الدراسات القرآنية كما عرف عند المستشرقين، بما يتضمنه من قضايا ترتبط بجمع القرآن وترتيبه وتفسيره.

سلطة غير قابلة للمجاوزة بالنسبة إليهم. لذلك سرعان ما تماهى الإبداع عند طه عبد الرحمان بالحاجة إلى الاستقلال الفلسفي، وما تناسل منه من مقولات من قبيل الحق في الاختلاف والخصوصية. هكذا سيعطي طه عبد الرحمان للفكر الفلسفي في المغرب وجهة جديدة تروم البحث عن إمكانيات «حقيقية» للإبداع والاستقلال، الأمر الذي ما كان له إلا أن يُخضِع مشروعه الفلسفي لمقدمات تنم عن وعي بالحاجة إلى الانخراط في كونية الفلسفة دون التفريط في حق الخصوصية. ولعل أبرز ما اتسم به مشروع فقه الفلسفة تركيزُه على البعد اللغوي في بناء القول الفلسفي، وليس في ذلك ما يثير الغرابة، إذ إننا أمام مفكرٍ خبر أهمية اللغة والمنطق في إنتاج المقولات الفلسفية منذ دراساته الجامعية المبكرة، وسرعان ما جهد لإعمال مكتسباتهما في قضايا الفكر العربي الإسلامي، بدءاً بتجديد المنهج في دراسة التراث (34) ووصولا إلى سؤال الترجمة والمفهوم الفلسفي اللذين شكلا موضوع الجزأين الأول (35) والثاني (36) من مشروع فقه الفلسفة. ولعله من الغني عن البيان القول إن الغاية التي رامها ذلك المشروع تتجلى في إنجاز قراءة نقدية للتراث الفلسفي العربي من أجل الوقوف عند المعيقات التي كبحت قدرة العقل الفلسفي على الإبداع، والتي تبقى الترجمة من أظهرها بالنسبة إلى فيلسوفنا. إذ كرست تبعية للنص اليوناني ظلت تكبل العقل، كما أنها جعلت الفلسفة العربية تتخبط في الاختلال البياني (37)، وقد أتى كتابه في **الفلسفة والترجمة** لرصد مظاهر التعارض الحاصل بينهما أولاً، ولبيان معالم المواءمة بينهما ثانياً، وذلك في ضوء ما اصطلح عليه بالترجمة التأصيلية التي كانت في حسبانه مجاوزةً للترجمتين التحصيلية والتوصيلية.

على أن عناية طه عبد الرحمان بالقول الفلسفي العربي لم يحمله على الإحجام عن مساجلة الفلسفة الغربية، إذ يمكن القول أنه لم يتردد في نقد مواقف كبار أعلامهم كلما وجد نفسه في حاجة إلى ذلك، بيد أن ذلك النقد لم يخل من عنفٍ تأويلي اقتضاه

---

(34) طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1996.

(35) طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، الجزء الأول؛ الفلسفة والترجمة، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1995.

(36) طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، الجزء الثاني؛ القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأصيل، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2005.

(37) المصدر نفسه، ص. 104.

مسار البرهنة على اختياره الفكري والإيديولوجي (38). هذا وتجدر الإشارة إلى أن مشروع فقه الفلسفة لا يشمل مختلف الإنتاج النظري لطه عبد الرحمان، إذ سيعرج على العناية بأسئلة أخرى لا تقل أهمية عن سؤال الإبداع الفلسفي، من قبيل سؤال الأخلاق الذي خص له مصنفاً عرض فيه لبعض ملامح اختياره الأخلاقي، وكذا سؤال الحداثة والحق في الاختلاف الفلسفي وصولا إلى مصنفيه الأخيرين اللذين يمكن النظر إليهما كاستمرارية في خط الدفاع عن اختياره الأخلاقي الذي ما انفك يفرض نفسه على الفكر الفلسفي المغربي من خلال أعمال هذا الفيلسوف.

لم تكن أعمال الحبابي والعروي والجابري وطه عبد الرحمان مجرد لحظات من مسار تطور الفكر الفلسفي في المغرب، بقدر ما مثلت لضروب في مناولة سؤال النهضة والحداثة مختلفة؛ ولعل القيمة النظرية لتلك المناولات تجلت في أن كل واحدة منها فتحت مجالا فريدًا في البحث والقراءة على صلةٍ قويةٍ بمقدماتها النظرية والإيديولوجية، الأمر الذي أضفى على اشتغال الفلسفةً في المغرب طابعاً من التنوع والتعدد سرعان ما تجلى بوضوح في الأعمال التي تناسلت حول القضايا التي طرحها هؤلاء. ولعله سيكون شأناً في باب الاعتراف التنبيه إلى القيمة المضافة الكبرى التي حملتها أعمال علي أمليل في مجال الدراسات التراثية خاصة؛ إذ استطاع، منذ عمله التأسيسي عن ابن خلدون (39)، أن يرسم معالم درب جديدةٍ في التعامل مع التراث، قوامُها قراءتُه في ضوء شروطِه التاريخية التي لا يمكنه القفز فوقها. وهو ما أسعف الباحثين في مجال الدراسات التراثية برؤيةٍ تاريخيةٍ سرعان ما سيتم إعمالها من طرف كثير منهم في تحليل أسئلة التراث؛ ما تعلق منه بحيزه الفلسفي كما بحيزه التاريخي والفقهي والكلامي.

على أن دراسة التراث لم تنحصر في العناية بجانبه الفسلفي فقط، رغم الأعمال الريادية التي قدمها باحثون كبار في مجال الفلسفة الإسلامية، كجمال الدين العلوي ومحمد المصباحي وعبد المجيد الصغير. خاصةً وأن التفكير في التراث لم ينفصل عن أسئلة الفكر العربي المعاصر. وهو ما تبدى بوضوح في أعمال جمهرةٍ من الباحثين اعتنتْ بإشكاليات الفكر العربي المعاصر في ضوء اطّلاعها الكبير علىً

(38) نقده للعقلانية الديكارتية خير دليل على ذلك.

(39) علي أمليل، الخطاب التاريخي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 2004.

مكتسبات التراث، كما هي الحال بالنسبة إلى كمال عبد اللطيف (40) وعبد الإله بلقزيز (41) وسعيد بنسعيد العلوي. فمع هؤلاء، نكون أمام أسلوب فريدٍ في الممارسة الفلسفية، قوامه الانفتاح على قضايا الراهن العربي (42) خاصةً ما تعلق منه بحيزه السياسي، من خلال حفرٍ في التشكل التاريخي لبنى العقل السياسي العربي وعلاقة ذلك بمشروع النهضة والحداثة. الأمر الذي يحملنا على الإقرار بأننا أمام استمرارية في الدرب التي شقها الجابري في هذا الباب؛ فتح قارة التراث السياسي على مصراعيها أمام الفلسفة وحملها على التفكير في سؤال الحداثة في ضوء اتصالٍ دائم بالتراث (43). ولعلنا نجد في هذا الاتصال أبرز ما تختص به مقاربة هؤلاء لسؤال الحداثة عن مقاربة جمهرةٍ أخرى من الباحثين المغاربة له، أخذتْ تفرضُ نفسها منذ الأعمال الأولى لمحمد سبيلا وعبد السلام بنعبدالعالي، والتي اتسمت بقدرةٍ كبيرةٍ على محاورة الفكر الغربي الحديث والمعاصر والانخراط في الاهتمام بأسئلته في ضوء قناعة بكونية قيم الحداثة والحاجة إلى محاورة مفكريها. فكان من نتائج ذلك أن غدا البحث في الفلسفة الحديثة والمعاصرة أبرز سمات الفلسفة المغربية التي خصت مسألة الحداثة بعناية فريدة، ليس فقط ما تعلق منها بجانبها الفلسفي، بل وكذلك في ما يتعلق بتسليط الضوء على الأسس العلمية للعقل الغربي الحديث، وذلك في إطار التعريف بمبحث الإبستيمولوجيا وفلسفة العلوم الذي سجل هو الآخر حضوراً بارزاً ضمن اهتمامات الفلسفة المغربية.

○ **خاتمة.** الحديث عن الفلسفة في المغرب ليس حديثاً عن فكرٍ مجردٍ يشتغل خارج مضمار التاريخ، بل هو حديث عن وعيٍ قلقٍ بالراهن والشرط التاريخي المؤطر لتشكله. وقد أعمل مفكرونا في سبيل ذلك عدة منهجية ونظرية حملت غالبيتهم على الخروج من الدائرة الضيقة للفلسفة (44) والانفتاح على مكتسبات العلوم

(40) كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، بيروت، دار الطليعة، 1999.

(41) عبد الإله بلقزين، تكوين المجال السياسي الإسلامي، الجزء الثاني: الفتنة والانقسام، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2012.

(42) كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، بيروت، دار الطليعة.

(43) وتجدر الإشارة إلى أن هؤلاء الباحثين استطاعوا تسليط الضوء على جوانب من التراث لم تكن قد نالت من التحليل من طرف باحثين سابقين كالجابري، وخاصة ما تعلق بتحليل الخطاب السلطاني (كمال عبد اللطيف) وفقه السياسة الشرعية (بنسعيد العلوي) والإسلام المبكر في بعده التاريخي (بلقزيز).

(44) الميتافيزيقا بمعناها الكلاسيكي.

الإنسـانية والمعرفة التاريخيـة، فأتت أعمالـهم تعبر عن غنى نظري تركيبي ينضـح بملامـح سـياقه التاريخي. من المؤكد أن التعبير عن هـذا الوعي قد تباين بين مفكر وآخر، كما أن منسوب حضوره لم يكن بالقدر عينه عندهم جميعاً. بيد أن الثابت في اختلافهم هي رغبة معلنة في عقل الواقع وبلورة فهم «معقول» لإمكانيات مجاوزته. صـحيح أن كبار مفكرينا لم يفلحوا في التأسيس لمدرسة فكرية قائمة الوجود (45)، علـى نحـو ما نجده عند أعلام الفلسـفة الألمانيـة أو الأمريكية المعاصرة. وصـحيح كذلك أنه من السـهل إحراج الأطروحات التي قدمها هؤلاء بالتسـاؤل عن فعاليتها وإجرائيتهـا في ضـوء التحـولات التي بات العالم العربي يعشـها اليـوم. بيد أن لا شيء من هذا يمس القيمة النظرية لمجهودهم النظري الذي يعتبر ضرورة تفرضـها الحاجة إلى الخروج من خندق التأخر التاريخي.

---

(45) إذا استثنينا، مع كثير من المجازفة، الراحل الجابري الذي استطاع ترسيخ تقليد فكري في البحث، حيث فتح مجموعة من المجالات أمام البحث الجامعي، خاصة ما تعلق منها بالتراث والدراسات القرآنية.